

Testimonio

La búsqueda de las experiencias primordiales en la actual encrucijada

—Entrevista a Olegario González de Cardedal

Andrés Simón y Eduardo Martínez. Miembros del Instituto Emmanuel Mounier.

Olegario González de Cardedal (1934) es sacerdote, Catedrático de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca y miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Autor de numerosos artículos y libros, en los que además de desarrollar una investigación teológica reconocida internacionalmente, también se ha ocupado, en no pocas ocasiones, con nuestra cultura y nuestra situación existencial pasada o presente. En tal sentido, cabría citar entre otras de sus obras *Meditación teológica desde España* (1972), *Ética y religión* (1977), *España por pensar* (1984), *El poder y la conciencia* (1984) o *Cuatro poetas desde la otra ladera* (1996, Unamuno y Machado son dos de los autores estudiados). Su obra teológica más significativa es el volumen reciente: *La entraña del cristianismo* (Salamanca, 1997).

Como introducción de la conversación acerca del asunto que aborda en esta ocasión ACONTECIMIENTO, nada nos parece mejor que un texto de otra de sus obras, *Madre y muerte* (1993), donde realiza un diagnóstico de la situación actual de España: «Yo no hubiera contado esta historia, si hubiese pensado que se trataba sólo de mi peripecia individual, que evidentemente no es ni interesante ni significativa para nadie. Pero yo soy exponente del desarraigo, trasterramiento, emigración física y espiritual que ha vivido la mitad de la población española en el último medio siglo. Casi todos estamos donde no hemos nacido, pensamos de manera distinta a como pensaron nuestros padres, hemos abandonado las moradas del pensar y del creer a la vez que nuestras aldeas de origen; hemos creído que aquellas culturas y actitudes eran deudas de una fase ya agotada.

A ese desarraigo de la aldea y su cultura, que se comenzó en 1960, se añade el desarraigo de nuestra cultura nacional, que comienza en 1990 al integrarnos en una unidad europea, y lo mismo que la ciudad ha podido contra la aldea y el campo, Europa va a poder contra España y su historia. No tenemos capacidad técnica ni intelectual para asumir, heredar e interpretar a la altura del presente nuestro propio legado cultural. ¿Cómo vamos a ser los españoles del futuro, que ya no tenemos alma tradicional de aldea

y todavía no hemos forjado una nueva cultura, tradición y símbolos realmente modernos, que no sean sólo suplantación sino también prolongación, enriquecimiento y herencia viva de todo lo anterior? Si yo hago aquí elogio y elegía de aquello es para reclamar con urgencia la creación integradora de lo nuevo, para invitar al coraje de pensar la vida, la fe y la humanidad en claves más complejas. Y esa complejidad no se logra con el desconocimiento u olvido, desprecio o resentimiento del origen. Como Virgilio, si yo canto la gloria y el derrumbamiento de Troya es para iniciar la gesta de la fundación de Roma, es decir, si hago memoria de lo pasado vivido es para apoyarme en ello, mientras pienso en lo vivible y me preparo para el porvenir.

España comienza en 1977 una *historia nueva*. El trasterramiento geográfico, el cambio político, moral y religioso obligan a los hombres y a los grupos a repensar la realidad hispánica tanto material como cultural y espiritual. Sin haber tenido tiempo, voluntad o proyecto de llevar a cabo esa interior reconstrucción del alma española, algo mucho más profundo y urgente que una simple transición política, nos llega ahora la integración en Europa de manera activa e inevitable. Si para la anterior fase no estábamos colectivamente preparados, menos lo estamos para la segunda. En ambos casos si todo ha quedado en manos de los políticos. Ellos antes que pensar a España y a Europa han repartido una y distribuido otra. Ese vacío de reflexión, de creatividad y de proyecto cultural es lo que crea el desarraigo, la desazón y destemple actuales de España. No se deja de pensar y de crear impunemente. Quien a tiempo no piensa y no crea, queda convertido en esclavo del prójimo. Esclavo aun en medio del bienestar y de la información, ofrecida como anestesia mediante una saturación y combinación, que no permiten la asimilación y discernimiento crítico.

Nuestra generación tiene que asumir a la vez un pasado, que desaparece, y un futuro, que aparece incierto, entre amenazador y prometedor. La recolección, interpretación e integración de la propia historia anterior son la condición necesaria para una nue-

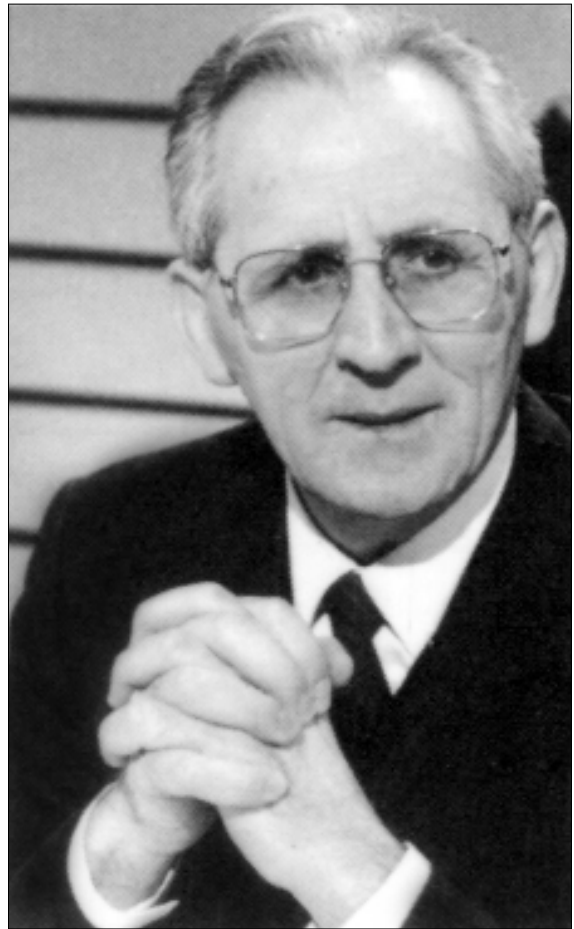
va fecundidad histórica. Sin ese esfuerzo creador tampoco podremos salir fecundados en el encuentro con Europa, porque en el orden espiritual nada externo enriquece, si no encuentra la equivalente respuesta creadora. El tránsito de la anterior aldea hispánica a la inminente plaza común de Europa es un reto, en el que España puede sucumbir como destino y proyecto histórico o en el que puede renacer enriquecida»

Quizá, antes de nada, convenga preguntar si mantienes todavía el diagnóstico escrito en 1993 en este libro.

Lo sigo manteniendo porque era un diagnóstico realizado puntualmente con ocasión de la muerte de mi madre, pero no en un libro sobre mi madre, sino que en esa ocasión quise pensar lo que yo llamé la pérdida de las tres matrices: la madre, la aldea, la cultura rural. En mi caso se trataba a la vez que de la madre biológica del abandono de la aldea por parte de sus habitantes que emigraban a ciudades industriales o a ciudades más pobladas, y en tercer lugar la pérdida de la cultura rural. Esto es de una trascendencia que no hemos descubierto todavía. En ese libro escribí: «yo soy por origen contemporáneo de Abraham». Cuando leo los textos del Génesis y del libro de los Reyes –y los acabo de releer ahora otra vez–, me encuentro rigurosamente contemporáneo de Gedeón, cuando está en la era y se le aparece el ángel de Yahve y le dice que le invita a liberar a su pueblo. Ésa es la cultura en que yo he nacido. Todos los que tienen más de cincuenta, cincuenta y cinco años, han nacido en esa cultura.

La ruptura de esos tejidos originarios es absolutamente decisiva, porque lo que ha tenido lugar es justamente que lo que se gestó humana y culturalmente desde Abraham hasta 1960, durante treinta siglos, ha desaparecido literalmente en treinta años. Nada hay más entristecedor y doloroso que pasarse por cada ciudad española que hace un mercadillo los domingos y ver vendiéndose absolutamente todo rastro, todo mueble, todo apero, todo instrumento que ha constituido el ámbito de experiencia, sensibilidad y trabajo en la vida humana exactamente hasta hace veinticinco años. Cada Domingo al ir a celebrar la Eucaristía a la una, tengo que pasar por el rastro de Salamanca y confieso que es algo que me parece desolador, justamente porque esas realidades que están en venta fueron el suelo de la convivencia, del trabajo y de la cultura anterior, desde las sillas a los bancos, desde las llaves de las puertas a los libros de rezo o las novelas del XIX.

En ese sentido efectivamente mantengo el diagnóstico porque la conciencia española no se ha dado cuenta de lo que nos está pasando, y lo que a uno le pasa, como diría Zubiri, con un «mi», con un «me», con un «yo», constituye realidad. Me parece urgentísimo que los españoles hiciéramos alto para decir «me



está pasando algo que me está trasmutando, y siendo yo quien era y sabiendo quién era, no sé si con lo que me está pasando sé ya quien soy, quien estoy a punto de ser, qué he dejado de mí fuera de mí, qué me han introyectado en mí para ser un sujeto nuevo y qué he seleccionado de lo anterior, a qué he renunciado conscientemente, por qué estoy así y qué es lo que estoy decantando de todo lo que me está ocurriendo».

Este problema que tenemos los españoles, ¿es exclusivamente propio de nuestras fronteras o hay elementos del problema que son comunes allende nuestro país?

Evidentemente todo análisis particular tiene que tener una validez universal. Lo que ha ocurrido en Cardedal, mi aldea, no ha ocurrido sólo en Castilla, ni en España, ni en Europa, es un tránsito histórico de la relación directa del hombre con la naturaleza en el marco rural a una distancia de la naturaleza, a una inserción en la gran ciudad, a un traspaso al mundo virtual y a una desconexión con experiencias primordiales de largo alcance.

Los acontecimientos que hemos vivido en la naturaleza, estoy pensando en las inundaciones de Biescas y de Badajoz, son exponentes de esta pérdida de refe-

rencia a las realidades primordiales, comenzando por la naturaleza. Un hombre de aldea jamás hubiera hecho una casa en un vado, porque sabe que la naturaleza opera con ritmo de siglos; los barrancos están allí porque hace dos siglos hubo una tormenta y él sabe que en cualquier momento volverá otra vez; es lo mismo que tarde cinco años que cincuenta, pero el labriego sabe que al cabo de los años las aguas vuelven por donde solían ir. La actitud fundamental del hombre contemporáneo que olvidó esas experiencias es que él decide dónde puede haber una llanura, un barranco, un río o una montaña, porque piensa que ha dominado la naturaleza y que si hace siglos llovió, ahora no va a volver a llover; pero efectivamente vuelve a llover, las aguas vuelven a su cauce, los ríos vuelven a sus madres. Es necesario hacer una meditación del tiempo, no del tiempo atmosférico, sino del tiempo personal, cósmico y biológico. Yo creo que eso merecería una meditación antropológica y biológica bien definida, que descubriera olvidos y prometeísmos mortales, que tornase al hombre consciente de su gloria y de sus límites.

Esta nueva situación afecta a toda la conciencia humana, si en África aún estamos con el agua de los oasis, si en Asia aún plantamos el arroz, es cuestión de tiempo, la mutación está hecha en los centros de transformación del mundo, desde Europa. La cultura rural se ha acabado y estamos ante la forma de pensar la vida personal y la vida religiosa en forma y marcos de existencia urbana, no en cercanía, no en comunicación inmediata, no de persona conocida. ¿Cómo será la persona humana cuando la relación con la naturaleza, el tiempo, el cosmos y el prójimo no sea directa, inmediata y personal, sino virtual, mediata e interpretada por otros? A ese fondo de problemas remite el libro *Madre y muerte*, que es un relato particular con una voluntad universal.

¿Podríamos aplicar aquí la teoría de Kierkegaard de los tres estadios y decir que acabado el estadio teológico, le ha sucedido el ético, y a éste a su vez el estético?

Este esquema tiene en Kierkegaard muy poco relieve. Cuando uno va a verificarlo en las fuentes sólo en dos o tres momentos y de manera ocasional aparece y por tanto no convendría sobrevalorarlo.

A mí me parece que no son estadios sucesivos sino coextensivos a toda gran experiencia humana que llega a una cierta madurez. Bien es verdad –y ésta es otra perspectiva– que la experiencia religiosa y la determinación cristiana de la experiencia religiosa de Occidente se ha hecho desde una referencia a la naturaleza y al mundo rural, pero tampoco hay que engañarse, el cristianismo es un acontecimiento de ciudades. El cristianismo primitivo comenzó en las ciudades (Filipos, Éfeso, Corinto,

Roma). Esto quiere decir que para el Cristianismo no habría que partir de la base de que ha arraigado en las experiencias naturales, rurales, elementales. No es verdad, él es un fenómeno ciudadano y ha ido al campo después de ser un movimiento de ciudad. Por tanto, que ahora tuviera que ser un movimiento primordialmente urbano, para el cristianismo no sería una gran novedad. La gran cuestión es qué estructuras de convivencia, de celebración, de institución se crean para tener una presencia operativa, eficaz y sustentadora de los cristianos en la ciudad. Yo no sé si el anonimato de Madrid, París, Londres o Milán ahora es mayor que era entonces el anonimato de Corinto, de Roma o de Éfeso. En ese sentido yo creo que vamos a tener que reconstruir muchas cosas, mejor dejemos de lado el prefijo «re», construir muchas experiencias nuevas del cristianismo en función de las situaciones que efectivamente la ciudad, la ciencia, la informática, las comunicaciones, están creando. Pero esto no es excesivamente grave, ya que el cristianismo en su historia ha construido de nuevo su corporeidad institucional y cultural ya cinco o seis veces y no ha quedado, ni desnaturalizado ni empobrecido, sí extendido. No sería difícil y no es este el lugar para esbozar lo que yo designaría las cinco o seis grandes somatizaciones o encarnaciones históricas del cristianismo: no olvidemos la típica alternativa mundo funcional semítico/mundo metafísico griego, mundo dogmático oriental/mundo jurídico romano, cristianismo del Norte de África y cristianismo itálico. Pensemos en el gran paso a la conciencia medieval, a la subjetividad moderna, al positivismo inglés, a lo que estamos viviendo ahora...

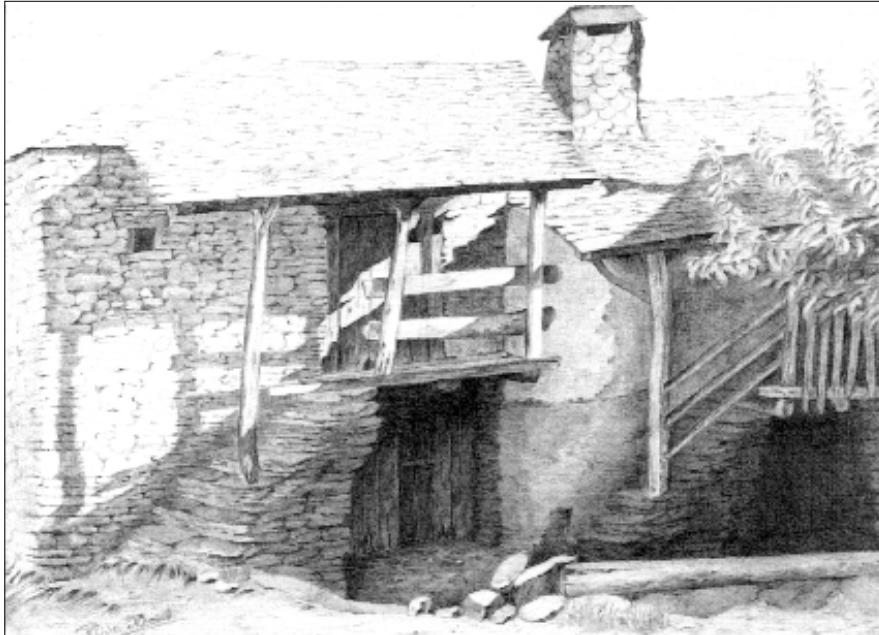
Yo creo que el cristianismo no va a sufrir susto especial porque lo que está en juego no es primordialmente una mutación cristiana, es una mutación de ámbito de existencia dentro de la cual el cristianismo se crea a sí mismo una nueva corporeidad expresiva. A la vez que en el mundo rural, de Castilla, el cristianismo creció en el mundo anglosajón y en EE.UU. Los cristianos norteamericanos han nacido ya en el pluralismo, en la democracia, en la multiculturalidad. Por tanto, yo creo que son problemas nuevos *relativamente*, y que en ese marco hay que buscar una nueva dimensión a la ética, a la teología y a la estética.

Probablemente la pregunta aludía a algo que efectivamente sí es una característica del mundo contemporáneo: una especie de primacía estética como salida final desencantada de los grandes proyectos teológicos y de los grandes proyectos éticos de la modernidad. ¿Qué pasa cuando los finales teológicos y sus transmutaciones éticas, como ha sido el caso del siglo XIX, con pretensión de totalidad, de absolutez y de divinización han caído, y eso que teóricamente cae con el análisis de Nietzsche cae históricamente con el

Muro de Berlín? Ésa es la gran cuestión. Con Feuerbach, Marx y Nietzsche está hecha la crítica fundamental al cristianismo y al mundo nacido de él. ¿Cómo ser hombres sin ser cristianos? ¿Cómo ser cristiano en verdad fiel y a la altura de la conciencia histórica? Ésas son las dos cuestiones esenciales: todo lo demás son zarandajas, utilizadas por ingenuos, malévolos o violentos para cautivarnos con sus productos o programas.

Aun cuando la situación cultural ha cambiado, ¿las preguntas humanas fundamentales siguen siendo las mismas?

Las preguntas fundamentales siguen siendo las mismas, lo que pasa es que hay realidades fundamentales nuevas que en *El poder y la conciencia* llamé los poderes anónimos. Los poderes anónimos –no sé qué otra palabra de sentido activo y dinámico tendríamos–, de anonimización, que ahora estamos viviendo son tan tremendos que vivir una existencia personal



en acto y actualidad activas es muy difícil. Tiene que haber un movimiento de rebelión universal personalizadora para no quedar integrados todos en los procesos de compra, de información, de domesticación, de vacaciones de verano, y de agrupación local. Donde a uno le dan todo dicho, todo hecho, todo limpio, todo pensado, desde el sillón en que te sientas, el libro que lees, la pastilla que te tomas, o el hijo que engendras: allí se han apagado las dos llamas que alumbran la existencia humana: la libertad y la dignidad, para ser sucedidas por la ceniza del tedio y la desesperación. Ésos son para mí los grandes retos históricos que son retos a la fe, porque son retos a la humanidad. Evidentemente como el hombre no se deja anestesiar del

todo a la vez que surgen esos grandes fenómenos de universalización, de anonimización, de domesticación, comienzan a estallar las minorías grupales, culturales, nacionales, étnicas y lingüísticas, como procesos de defensa, de un sujeto o grupo humano que notan que los van a anestesiar y se revuelven contra el anestesiadador. Para lograr esa legítima defensa, a veces se revisten de realidades, ideales e ideológicas, que en parte son verdaderas y en parte son falsas.

Tocamos así uno de los asuntos candentes de nuestro presente. ¿Cómo habría que enjuiciar el auge de los nacionalismos?

Es muy difícil para una persona como yo tomar esto en serio. Si uno es contemporáneo de la cultura de Europa, si uno es contemporáneo del pensamiento y de la ciencia del siglo XIX, de la filosofía del siglo XIX, de los filósofos de Grecia, de los profetas de Israel, de los místicos de Castilla, si uno no se cree lo del destino del ser de Heidegger, si uno ha pasado por el

monoteísmo *de verdad*, y por el descubrimiento del hombre *de verdad*, y por la experiencia cristológica de que por la encarnación Dios se ha unido a cada hombre y que Cristo ha muerto por mí o por ti, o por él, entonces el arraigo en el origen es sagrado, pero el nacionalismo, como secreta divinización de lo particular y excluyente, es una negación del hombre a la vez que una negación de Dios. Ciertos nacionalismos actuales son restos no integrados de formas primitivas, miedos viscerales al otro, formas de encubrimiento de riqueza e insolidaridad, odios no superados. Son también la manera encubierta de defenderse de estos

otros procesos anonimizadores, y en cuanto revelan un problema real debemos tomarlos en serio como síntoma. Pero un castellano como yo que haya estudiado en Europa o viajado por el mundo, no lo puede tomar en serio; sólo lo puede diagnosticar como expresión de una no maduración histórica, de un miedo al futuro o defensa ante esos poderes violentos, neutralizadores y neutros.

¿Es entonces el nacionalismo un problema más político que cultural?

No. Es un problema de autocomprensión humana, de la autocomprensión propia de los grupos humanos y de su presencia en un mundo nuevo. Como conse-

cuencia es también un problema político y finalmente un problema religioso. En el siglo XIX el nacionalismo fue el sucedáneo de la religión, y gravísimamente forzó a la religión a legitimarse por una incardinación nacional, de la que gracias a Dios en la mayor parte de los sitios hemos salido y en algunos contextos regionales no parece haberse superado el problema.

¿Se puede achacar el nacionalismo al diferente potencial que pueda tener el paradigma rural frente al urbano, ya que hay quien opina que el primero sería reo de un miedo a la alteridad, de un primado del localismo, de una cerrazón en sí mismo, en definitiva, un fenómeno preilustrado?

Uno habla desde su experiencia. Yo me llamo Olegario González de Cardedal, y soy doctor en teología por la Universidad de Múnich. La valoración que yo hago del mundo rural, el aprecio del arraigo, de la identidad y el reconocimiento del origen y la aceptación de realidad primordial, que eso es la identidad rural y no otra cosa y que he querido cultivar en quienes han estado en torno a mí, es justamente un momento segundo. Yo frente a mis amigos y colegas de uno y otro lado que en un determinado momento dijeron: «hay que defender la producción rural, hay que mantener las gentes en la aldea», dije: «no». El origen se recupera en un segundo movimiento: cuando uno está y vuelve libre, cuando uno puede estar en cualquier rincón como si estuviera en el centro del mundo, porque ha descubierto cuáles son los centros centrodadores de la realidad. No es un problema de situación local, es un problema de realidad primordial. En ese sentido yo abomino de todos los localismos, de todos los ruralismos y nada me disgusta más que ciertas actitudes folklóricas o ingenuas. En ese sentido también yo soy un hombre urbano, moderno, de cinco lenguas o de las que quieras. Desde ahí es desde donde hay que interpretar los fenómenos. Por tanto, nadie espere de mí una palabra de nostalgia ni un canto fácil a la aldea. Las creaciones contemporáneas son bivalentes, son posibilidades de humanización profunda, radical, y son posibilidades de exterminio, unas y otras, y esto también hay que diferenciarlo a la hora de hablar del nacionalismo.

El nacionalismo, si es la expresión de una voluntad de arraigo, de inserción en el lugar, de conocer lo universal desde lo particular, de no dejarse integrar en fenómenos anonimadores, evidentemente yo soy nacionalista. Pero si usted me lo plantea desde otra perspectiva, yo me voy a Honolulu y desde allí miro el mundo. Yo he sido feliz en Ávila, y lo sigo siendo, cuando vuelvo de Alemania, o me siento a gusto explicando en la vieja Salamanca lo mismo cuando he pasado un año en Oxford o Washington. Quiero decir que aquí hay polaridades que se repelen pero que se

necesitan y que hay que integrar. En ese sentido el cristianismo y la cultura hoy no tienen que tener miedo a nada, en ningún orden; pero tienen que preguntarse si poseen la capacidad necesaria, primero para mirar e interpretar los últimos fondos de la experiencia humana primordial, y segundo, para descubrir las posibilidades inherentes a esas posibilidades técnicas; tercero, para desenmascarar todo el lastre, barro y cieno de egoísmo, de política y de mercantilismo que esos grandes fenómenos tienen. Estamos ante una tarea sagrada: el discernimiento de lo humano y la diferenciación de lo cristiano, por utilizar la fórmula de Guardini (*Unterscheidung des Christlichen*).

Cambiando un poco de asunto, ¿cuáles son las grandes aportaciones realizadas a lo largo del siglo a la teología?

En 1900 Husserl publica un libro clave, *Investigaciones lógicas*. La teología nunca agradecerá suficientemente a la fenomenología habernos dado la capacidad de salir de la prisión kantiana. Dejar que el mundo sea el mundo y verlo, dejar que el hombre sea hombre y que juegue, dejar que Dios sea Dios y se encuentre con los hombres. Ortega decía: «viajen y vean lo que las cosas son, dónde están y cómo aparecen». Eso es, yo creo la primera gran liberación de una teología que en el ámbito del llamado protestantismo cultural, en un sentido, y de la teología escolástica en otro, había quedado aprisionada por unas determinaciones moral-culturales, en un sentido, y jurídico-eclesiásticas en otro. Por tanto, la primera quincena del siglo aun sigue siendo una indiferenciada mezcla entre las formas remanentes. El siglo XIX concluye en 1914, cuando se desvela esa mezcla de cultura, teología y política que se concreta en el manifiesto de treinta intelectuales que apoyan la política de guerra del Kaiser, y que probablemente fue redactado por el teólogo Hartnack, entonces director de la Biblioteca de Berlín y de Presidente de la *Preussische Akademie der Wissenschaft*. Ahí es cuando se descubre que Dios es una cosa, que la moral es otra, que la cultura es otra. Esa fue la genialidad de Karl Barth con su teología dialéctica: la gran cuestión del descubrimiento de Dios como Dios, la diferencia cualitativa e infinita que Kierkegaard subrayó. Leves variantes serán el existencialismo teológico de Bultmann y de otros que no serán después mucho más fecundos de lo que inmediatamente parecieron. Éste es un primer jalón del siglo.

Otro gran jalón del siglo es la integración del horizonte antropológico que Rahner lleva a cabo. Es una inmensa conquista, hecha rezagadamente, pero nunca es tarde si el hacer es bueno. En los reversos de Rahner y suscitada en diálogo crítico con él surge la teología política, que luego integrando elementos nuevos será la teología de la liberación. Pero la raíz está en la reacción crítica a un trascendentalismo, a

una concepción antropológica, al horizonte cerrado del universo europeo. Si ponéis el elemento utópico que en ese momento ofrece Bloch, la mezcla teológico-teórico-política de Metz y de Moltmann, añadís una cierta dosis de Lévinas, junto con la inmensa experiencia histórica de opresión, de marginación y de pobreza tenéis situado el complejo fenómeno histórico de la teología de la liberación.

Yo subrayaría como tercer gran momento histórico la exégesis y la recuperación de la Biblia, el contexto ecuménico y fondo patrístico de su lectura, la celebración litúrgica como ámbito de realidades vividas y celebradas respecto de las cuales la Biblia es sólo el altavoz expresivo. La experiencia celebrativa sacramental de la redención que Dios nos ofreció en Cristo y nos sigue ofreciendo por su Espíritu es esencial para una vida cristiana auténtica. Yo me atrevería a decir que quien es tuerto para la liturgia, como lugar actualizador de las realidades divinas salvíficas, es ciego para la Biblia, libro de realidades expresadas. Sin la liturgia sacramental la Biblia queda reducida a un libro particular, de una cultura particular, de un tiempo particular, para unos hombres particulares que fueron los habitantes del entorno mediterráneo entre el siglo X a. C. y el siglo I d. C. Ese es el gran problema de toda la exégesis histórico-crítica, que si no salta sobre esos cercos en el fondo queda reducida a filología, a historia judía, a historia de las religiones. En ese contexto de recuperación de la Biblia hemos recuperado una experiencia humana y una experiencia del tiempo, de la realidad, del relato, de la convivencia, del prójimo, de la negatividad, de la pasión, de la muerte, de la esperanza, que ahora, pensadores como Rosenzweig, Buber, Lévinas, Cohen han tenido el acierto de redescubrir. Eso es el otro *logos*; llámase como se quiera, *logos* de los vencidos, *logos* de los esperanzados, *logos* del relato, *logos* de la renovación frente al silogismo; él nos permite redescubrir por otro lado la experiencia cristiana como la historia de una vida, y de manera indirecta redescubrir la historia del cristianismo no como historia ni de la moral, ni de la teología, ni del derecho, ni de la acción, sino de unas existencias nuevas modeladas en conformidad con la persona histórica de Cristo y alentadas por el Santo Espíritu. De ahí la importancia de la historia de la espiritualidad, de la historia de la mística y el significado profundo de las grandes figuras españolas como Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

El cuarto gran bloque que a mí me parece innovador es lo que Balthasar significa. Balthasar crea todo un universo teológico nuevo. Es un nuevo acceso desde la estética, desde la dramática y desde la lógica. Cuando se ha admirado en la contemplación gratuita y se ha insertado la libertad en el drama de la libertad divina entregada en Cristo, junto con la del prójimo,

entonces se puede llegar a un *logos* que no sea un mero concepto, argumento, o silogismo, sino una forma de Verdad, Bondad, Belleza.

¿Se podría decir que estamos ante la paradójica situación de que cuando mejores mieles ofrece la teología en peor situación está la cultura actual para paladearlas?

Yo creo que el hombre y la teología corren los mismos destinos, y tienen las mismas suertes o desgracias. Lo que pasa es que en cada época histórica es muy difícil decir lo que hay en ella. Yo no sé si ya, por ejemplo, hay brotes teológicos o creaciones teológicas que están siendo expresión de ese tipo de existencia nueva. Yo me sorprendo siempre ante el tiempo que me toca vivir: yo no sé si quizá haya dos Teresas de Jesús entre las alumnas que hay en mi clase en Salamanca o dos Ignacios de Loyola por allí reuniéndose con chicos y haciendo oración, o dos Juan de la Cruz. Cuando estos tres anduvieron por Salamanca casi nadie se percató de su existencia y menos adivinaron su futuro. Fray Luis de León a quien ahora conocemos como poeta, era Catedrático de Durando, y tiene comentarios exegéticos sobre el profeta Abdías, sólo los amigos lo reconocían como poeta. En ese sentido, ¿qué está pasando ya en la entraña de la cultura y de la Iglesia, cuáles son elementos arcaicos, remanentes de fases hechas comprendidas y cuáles son brotes de innovación de lo humano, de innovación de lo cristiano, de innovación de la esperanza? No sé; por eso yo soy muy cauto en el juicio sobre el valor de la situación actual. Ante cada uno de las personas que me sale al encuentro, lo único que me pregunto: ¿Será una posible Teresa de Jesús? Yo me digo: «Olegario, tú haz lo posible para que por ti no quede, por si fuera un posible Ignacio de Loyola o que no se malogre perdiendo su ilusión si está ante ti una posible Teresa de Jesús». Entonces me esfuerzo en mi acercamiento humano, en mi perspicacia adivinatoria de lo que hay detrás, en mi oferta de lo mejor que yo creo tener y para que cada uno lo sume con lo que él tenga, porque probablemente sea yo aquel con quien Dios ha contado para que esa vida se logre o se malogre. Ignacio de Loyola encuentra la ayuda espiritual en Montserrat, los compañeros en París, la visión en la Escala hacia Roma; yo me esfuerzo para que por mí no falte esa hebra necesaria para que se teja esa percepción histórica nueva y causen esas figuras nuevas. Por lo demás, actúo con cautela, en el sentido de ser cauto, no despreciando ni rechazando nada positivo, pero también en el sentido de actuar con libertad diciendo qué amenaza a la dignidad humana, a la verdad cristiana y a la misión de la iglesia.

Esa profunda renovación teológica que comentabas, ¿también la ha llevado a cabo la teología española?

Gracias a Dios hoy somos contemporáneos de Europa. Cuando estos días mis amigos franceses y alemanes están haciendo forcejeos para ver cómo traducir *La entraña del cristianismo* a esas dos lenguas, yo siento la alegría de decir «somos contemporáneos de Europa». Hay una recensión escrita de Tilliette en la *Communio* francesa donde dice «si hay que pensar en tres cristólogos contemporáneos, hay que pensar en Joseph Doré en Francia, en Olegario González en España y en Bruno Forte en Italia». Yo creo que gracias a Dios la Iglesia española ha tenido el inmenso coraje, generosidad y valor, desde el año cincuenta en adelante, de preparar muchas personas y renovar nuestras instituciones. Existen hoy docenas de nombres en la iglesia española que por coraje, saber de lenguas, información filosófica, sensibilidad social y estilo literario, no tienen nada que envidiar a Europa. Yo creo que de eso hay que alegrarse y ahí recojo algo a lo que tu cuestión anterior antes aludía. Yo esperaba de la Universidad y de la cultura española que tuvieran el coraje, la magnanimidad, la eliminación de reservas y de complejos, el olvido de chismes y de localismos, para entrar a hablar a fondo de esas grandes cuestiones, sabiendo de cristianismo al menos lo que los teólogos sabemos de cultura general, de problemas filosóficos, e históricos. La cultura española contemporánea no está siempre a la altura de la teología. Unas veces ignora y otras desprecia sin fundamento, cuando no se repliega en el sucio poder institucional de las cátedras o político de los medios de comunicación.

Parece inevitable preguntar por el 98. ¿Qué puede aportar el centenario de la generación del 98?

Los fines de siglo y los centenarios me parecen una ocasión para pensar lo esencial. He dicho en la entrevista que el siglo XIX acabó en el catorce y que el siglo XX ha acabado en el 89, que hay tres generaciones o cuatro del 98 (la de escritores, la de filólogos y la de científicos) y que ha habido admiradas figuras, pero que a la vez ha existido una especie de ensañamiento contra nosotros mismos y un alimentar una dudosa nostalgia. Yo nunca jamás volveré a leer *Castilla* de Azorín, que dentro de la belleza de su estilo es el sedimento más sedimentado de la más alquitarada nostalgia entristecedora y prácticamente enervadora de toda ilusión hispánica. No estoy dispuesto a pasarme la vida desangrándome sobre la identidad española. Lo positivo y lo que está por delante es mucho más importante: hay inmensas posibilidades y que lo que hay que hacer es mucho. Me parece que el libro de Juan Pablo Fusi y de su colega el economista de Valencia es revelador de que las nuevas generaciones no estamos dispuestos a ser víctimas de ningún pasado, ni siquiera de la gloriosa generación del 98, ni de la segunda república, ni de la guerra civil, ni del su-

puesto desierto cultural español después de la guerra del que de nuevo y con toda injusticia se está queriendo sacar fruto. España, incluso en los años de la posguerra, dio no pocas expresiones de magnanimidad, de libertad y de creatividad. Yo voy a editar en los próximos días el epistolario de Don Joaquín Garrigues y Díaz-Cañabate con Don Alfonso Querejaz. Con ese motivo he vuelto a pensar lo que significaron las conversaciones de intelectuales católicos de Gredos. Allí se reunieron casi un centenar de intelectuales: desde Castellet y Gregorio Peces Barba, a Julián Marías, Pedro Laín, y José Antonio Maravall. Ya está bien de castigos, de flagelaciones y de chantajes respecto de la propia historia española. Por eso no me producen demasiado entusiasmo los centenarios y yo ahora por ejemplo en vez de ir a ver a Goya, voy a ver a Velázquez y no leo a Miguel de Unamuno, sino a Galdós, a Valera y a Clarín.

¿Despuntan ya en el panorama cultural español creaciones que apunten hacia esas nuevas formulaciones de la implantación del hombre en la existencia?

Es muy difícil decirlo, siempre se hace injusticia a alguien. Yo hay generaciones españolas en la cultura, en la política y en la iglesia que doy por perdidas. De Gaulle decía: «hay gente que ha padecido un naufragio, no son culpables del naufragio, pero han padecido un naufragio, y es tal la angustia que les produce volver a estar en un barco que no hay que embarcarlas para nuevas travesías. Se los respeta y basta». Yo creo que hay personas atezadas por las situaciones anteriores y saturadas de angustias. Hay que dejarlas. Yo miro con especial atención a las generaciones culturales y eclesiales menores de cuarenta años. Pienso con ilusión en ellas, esforzándome por abrirlas al ancho mundo de la historia, de la geografía, a todas las posibilidades culturales que el hombre tiene, a todas las posibilidades que la religión y la experiencia religiosa tienen, a todas las posibilidades que el cristianismo y el catolicismo han tenido en su historia y siguen ofreciéndonos y hacerles ver que todo esto es suyo, que no se minusvaloren ni dejen capturar por nadie que no esté a la altura de esta dignidad y de esta misión.

Nota

1. González de Cardedal, Olegario: *Madre y muerte*. Sigüeme. Salamanca, 1993. págs. 26-28.

El dibujo empleado es de Pilar Ortega, de la serie «Casas» (Manzaneda-Cabrera Alta). Realizado para la Asociación para la Protección del Patrimonio de la Cabrera. 24740 Truchillas (León).